اعتبار المصلحة وصلتها بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي

تاريخ تسلّم البحث ١٩٩٩/٥/١٠   تاريخ قبـوله للنشر ٢٠٠٠/٥/٢٣

*أحمد العوضي**

Abstract

The present study answers the following questions: is interest taken in to consideration in the Islamic Law?. Supposing it is taken into consideration, what are the proofs for that? And supposing it is taken into consideration, what is its accountability in the Islamic Law?

This study also shows that interest is taken into consideration in the Islamic Law. It includes the proofs for such conclusion/ The study proves that interest is not only very closely related to the measures of accountability in the Islamic Law, but even forms forms the foundation of those measures.

ملخّص

تجيب هذه الدراسة عن الأسئلة الآتية:

هل المصلحة معتبرة في التشريع الإسلامي؟.

إذا كانت معتبرة فما أدلة ذلك؟.

وإذا كانت معتبرة فما صلتها بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي؟.

وقد بينت الدراسة أن المصلحة معتبرة في التشريع الإسلامي وتضمنت الأدلة على ذلك. ووضحت أن المصلحة ذات صلة وثيقة بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي، بل إنها تشكل أساس تلك المعايير.

المقدمـــــــة:

إن كل تشريع إنما هو تكليف، ولا يكون التشريع ناجعاً، بل ولا يستحق الاحترام إلا بقدر مايستهدف مصلحة المكلفين، باستجلاب النفع لهم، واستدفاع الضرر عنهم.

وإن التشريع الإسلامي أحد التشريعات في الحياة الإنسانية، وقد حكمت به الدولة الإسلامية بضعة عشر قرناً، فما موقع مصلحة المكلفين في هذا التشريع؟ أي هل روعيت فيه مصالح المكلفين؟ وإذا روعيت فما أدلة ذلك؟ وما صلة المصلحة

---

* جامعة مؤتة، كلية الآداب/ قسم الشريعة.

بمعايير التكليف في هذا التشريع؟.

وأشير هنا إلى أنني حددت عنوان الدراسة، بحيث لا يدخل فيها غير ما يتعلق بعنوانها، فلم أتعرض لحجية المصلحة وخلاف العلماء في تعارضها مع النص، ولا لأقسامها وخصائصها، وغير ذلك مما قصدت بالعنوان إخراجه، فتنحصر الدراسة في الإجابة عن الأسئلة السالفة.

وللإجابة عن تلك الأسئلة أعددت هذا البحث، وجعلته في ثلاثة مطالب وخاتمة على النحو الآتي:-

المطلب الأول: اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي.

المطلب الثالث: صلة المصلحة بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي.

الخاتمة: وتضمنت أبرز استنتاجات البحث.

تمهيد:

وقد قصدت عدم التوسع في تعريف المصلحة، وعدم ذكر أقسامها وخصائصها، فإنني قد أعددت في ذلك بحثاً مستقلاً بعنوان «حقيقة المصلحة وخصائصها في التشريع الإسلامي والفكر الوضعي».

فلكيلا يكون تداخل في البحوث سأقتصر على تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً.

المصلحة لغة: جاءت بمعنى الصلاح، وهو ضد الفساد والإصلاح ضد الإفساد(١).

والمصلحة اصطلاحاً: ما اتفق مع مقاصد الشريعة من نفع أو دفع ضرر.

وقد وضعت هذا التعريف بعد نظر في تعريفات متعددة للمصلحة(٢).

وقلت: «نفع»، لأن النفع المتفق مع مقاصد المشرع هو المصلحة.

وقلت: «دفع ضرر» ولم أقل: «ضرر يدفع»، لأن الضرر المدفوع مفسدة، ودفعه هو المصلحة وفارق بين الأمرين.

ولأجل المصلحة أنزل التشريع، والمعيار في كون مايجتلب من النفع وما يدفع من الضرر مصلحة هو موافقته لقصد الشارع، بقطع النظر عن موافقته أو مخالفته لمقاصد المكلفين، فالمعتبر في ذلك نظر الشارع لا غير.

والحقيقة أن المصلحة والمفسدة متمازجتان في مواقع الوجود، فليس ثمة مصلحة عرية عن مفسدة تمازجها، ولا مفسدة منفكة عن مصلحة تلابسها، ولكن الشارع -سبحانه- في الإسلام يعتد بالغالب منهما، فبنى على أساس ذلك أمره ونهيه، وجعل المرجوح منهما في حكم المعدوم.

وأقصد بمعايير التكليف التي عنونت بها للبحث الأوصاف التي تعرض لأفعال العباد، ولأجلها يؤمر بالفعل، لما فيه من مصلحة حقيقة راجحة، أو ينهى عنه لما فيه من مصلحة حقيقة راجحة.

فأفعال العباد منها طاعات، ومنها معاصٍ، والطاعات متفاوتة، ولذلك جاء الأمر بها على مراتب متفاوتة، والثانية معاص متفاوتة، ولذلك جاءت النواهي عنها على مراتب متباينة.

ومن الأفعال المشروعة ما يرافقها التعسف، أو تؤول إلى ضرر راجح، فيتعلق بها المنع في الحالتين.

المطلب الأول

اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي

هذا المطلب يتضمن الإجابة عن السؤال: هل المصلحة معتبرة في التشريع الإسلامي؟.

المشرع في الإسلام قصد تحقيق مصالح العباد في الجانبين: المادي والمعنوي، وتحقيق النعيم لهم على مدى العمرين: الدنيوي والأخروي. وقد صرح علماء الفقه الإسلامي وأصوله، بذلك، فمن أقوالهم:

قال العز بن عبد السلام: «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل»[٣]. وقوله: «راجعة» أي وضعت لمصالح العباد.

وقال ابن تيمية: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجيح خير الخيرين، وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين، بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[٤].

وقال القرافي: «فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة»[٥].

وقال ابن الجوزية: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة -كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور، وعن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث، فليست من الشريعة وإن ادخلت فيها بالتأويل[٦].

وقال الآمدي: «أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة مقصودة»[٧].

وقال الطوفي: «فقد أجمع إلا من لايعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد»[٨].

وقال الرازي:« إنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد إما أن يكون «مصلحة العبد»، أو «مفسدته»، أو لا يكون «لا مصلحته ولامفسدته». والقسم الثاني والثالث -(أي مايكون مفسدة، أو مالا يكون مصلحة ولا مفسدة)- باطل باتفاق العقلاء، فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[٩].

فأبطل الرازي أن يكون التشريع مستهدفاً إفساد العبد، وأن يكون بغير مقصد من مصلحة ولا مفسدة، وبإبطال هذين القسمين أثبتت أنه أنزل لمصالح العباد.

ومسلك الرازي في ذلك التأملُ والاستقراءُ: «إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين، لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقراء

أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك، كان العلم بحصول هذا مقتضياً ظن حصول الآخر وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر وداعياً إليه»(١٠).

ونجد الشاطبي أسهب وفصّل في بيان وإثبات أن التشريع الإسلامي إنما هو معلل بمصالح العباد، وطبع كتابه «الموافقات» في مواطن كثيرة بطابع التقعيد والتحليل في هذا الجانب، فأصبح مرجعاً ضرورياً لكل باحث في مقاصد التشريع الإسلامي.

قال الشاطبي: «إن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قُصد منها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»(١١).

وقال: «خَلْق الدنيا مبني على بذل النعم للعباد ليتناولوها وليشكروا الله عليها، فيجازيهم في الدار الآخرة، وهذان القصدان أظهر مقاصد الشريعة»(١٢).

وقال: «الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد»(١٣).

فمثلاً: الزنا، والربا، والكذب، وسفور المرأة، وتبرجها خارج إطار الزوجية والمحرمية وتعطيل الشورى أسباب إلى مفاسد، لذلك منعت، وأضدادها أسباب للمصالح ومن أجل ذلك شرعت.

والإسلام يقرر أن الكون بما فيه من قوانين وخاصيات ونِعَم، خُلق لمصلحة الإنسان، لينعم به ويشكر المنعم وهو الخالق.

والشكر إنما يكون بامتثال تشريع الخالق نفسه، فإنه خلق للإنسان ماينعمه، وشرع له ما يسعده، فإن تنعم على وفق هدى التشريع الإسلامي سعد، وإن تنعم على وفق هدى غيره شقي.

منهج ابن حزم في تعليل الأحكام بالمصلحة الإنسانية.

عبارات العلماء السالفة صريحة في أن التشريع الإسلامي معلل بمصالح العباد.

وهو رأي جمهور علماء الفقه وأصوله، فما من حكم إلا وله علة، هي إمّا ذات

المصلحة التي قصد المشرع تحقيقها من تشريع الحكم وإمّا وصف مناسب شرع الحكم لأجله؛ لأنه يتضمن المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريع الحكم وامتثال المكلف.

لكن ابن حزم خالف الجمهور فزعم أن أفعال الله ليس شيء منها معلل بعلة، وقد خصص باباً في كتابه« الإحكام في أصول الأحكام» بعنوان «باب في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين» ونسب إنكار التعليل إلى الظاهرية جميعاً قبله، فقال:«وقال أبو سليمان وجميع أصحابه -رضي الله عنهم-: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً، بوجه من الوجوه...»(١٣).

وقال ابن حزم بعد ذلك: «وهذا ديننا الذي ندين الله -تعالى- به، وندعو عباد الله -تعالى- إليه ونقطع على أنه الحق عند الله -تعالى-»(١٤).

وذكر ابن حزم إن القياس وتعليل الأحكام هما أول معصية عصي الله -تعالى- بهما في عالمنا هذا، وإن إبليس أول من وقع في المعصية لما علل نهي الله لآدم عن الأكل من الشجرة، وإنما السجود لآدم، محتجاً بالقياس، فقد قاس سقوط السجود عنه على أفضليته في الخلقة، قال تعالى على لسان إبليس: «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» الاعراف ١٢، فالفاضل لايسجد للمفضول، وعقب ابن حزم على ذلك بقوله:« فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله - تعالى-، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله -تعالى- من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة»(١٥).

إن ابن حزم يختلف مع الجمهور في مسألة تعليل الأحكام، وسوف نوضح ذلك أكثر بعد أن نسوق كلامه في معنى العلة، والسبب، والغرض، والعلامة.

معنى العلة والسبب والغرض والعلامة عند ابن حزم

قال ابن حزم: «الفرق بين العلة وبين السبب وبين العلامة وبين الغرض فروق ظاهرة لا ئحة واضحة، وكلها صحيح في بابه، وكلها لايوجب تعليلاً في الشريعة، ولا حكماً بالقياس أصلاً.

إن العلة هي اسم صفة توجب أمراً إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول

البتة ككون النار علة للإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فَعَل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألاّ ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد، وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو سبب الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض من الانتصار، فصح أن كل معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر، فالانتصار بين الغضب وبين إزالته، وهو مسبب للغضب، وإذهاب الغضب هو الغرض منه.

وأما العلامة فهي صفة يتفق عليها إنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه،... ومن هذا أخذت الأعلام الموضوعة في الفلوات لهداية الطريق، والأعلام في الجيوش لمعرفة موضع الرئيس»(١٦).

وهاجم ابن حزم من يسمي العلة معنى فقال: «وقد سمى أيضا العلل معاني، وهذا من عظيم شغبهم وفاسد متعلقهم،وإنما المعنى تفسير اللفظ، مثل أن يقول قائل:

معنى الحرام؟ فتقول: هو كل مالا يحل فعله.

وكل هذا لا يثبت علة الشرائع ولا يوجب قياساً، لأن العلامة إذا كانت موضوعة لأن يعرف بها شيء ما، فلا سبيل إلى أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه، لأنه لو كان ذلك لَمَا كانت علامة لِمَا جعلت له علامة، ولوقع الإشكال.

فلما كانت هذه المعاني المسماة الخمسة التي ذكرنا مختلفة الحدود والمراتب وجب أن يطلق على كل واحد منها اسم غير الاسم الذي لغيره منها، ليقع الفهم واضحاً، ولئلا تختلط فيسمى بعضها باسم آخر منها فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه، فتبطل الحقائق.

وإذْ قد بينا هذه الأسماء الأربعة وهي: العلة والغرض والسبب والعلامة، وبينا أن معانيها مختلفة وأن مسمياتها شتى، وحسمنا داء من أراد إيقاع اسم العلة في

الشريعة على معنى السبب فيخرج بذلك إلى مالا يحل اعتقاده من أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها، أو إلى الفرية على الله تعالى في الادعاء أنه شرع عللاً لم ينص عليها هو تعالى ولا رسوله -صلى الله عليه وسلم- ولا أذنا بها، ولا بد لأهل العلل من أحد هذين السبيلين وكلاهما مهلك»(١٧).

أولا :العلة في اصطلاح علماء الكلام:

تطلق العلة في اصطلاح علماء الكلام على مايتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً موثراً فيه.

ومن أقسامها العلة الفاعلة، وهي ما يكون به الشيء، وهو غير داخل في ماهيته، كالنجار للسرير.

والعلة الغائية وهي الغاية من إيجاد الشيء، أو مالأجله وجد الشيء فإن الغاية من بناء الدار أن تسكن، ومن صنع الجبة أن تلبس(١٨).

العلة في اصطلاح الأصوليين:

وفي اصطلاح الأصوليين عرفت العلة عدة تعريفات منها:

١- ماشرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة(١٩).

٢- ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه ونصبه علامة عليه(٢٠).

٣- المعرف للحكم، أي جعلت علماً على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم أي ما يكون دالا على وجود الحكم، وليست مؤثرة، لأن المؤثر هو الله، ولأن الحكم قديم، فلا يؤثر فيه الحادث(٢١).

حقيقة الخلاف بين ابن حزم والجمهور:

إن ما يسميه الجمهور علة يسميه ابن حزم سبباً، ويرفض اصطلاح العلة، ويبني وجهة نظره في ذلك على أن العلة -عنده- توجب الحكم إيجاباً ضرورياً، بمعنى أن الحكم يوجد بوجودها، فلا يسبقها ولا يتأخر عنها، فالعلاقة بين العلة ومعلولها اقترانية لا تقبل الانفكاك.

ويرفض ابن حزم التفريق بين العلة العقلية والعلة في الأحكام الشرعية، فكلاهما عنده موجبه ضرورة لمعلولها.

وقد سلف أنه عرّف العلة بأنها «اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً».

ووضح العلاقة بينها وبين المعلول، فقال: «والعلة لاتفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد، الذي لايوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده».

وعرف السبب فقال: «وأما السبب فهو كل أمر فَعَلَ المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله».

وساق أمثلة يوضح من خلالها حقيقة العلاقة بين السبب والمسبب، فضرب مثلا بالغضب الذي أدى إلى الانتصار، فالغضب يسبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، فالسبب لا يوجب المسبَّب ضرورة، بمعنى أن السبب قد يوجد ولا يوجد المسبب، كما أن الغضب قد يوجد ولا يوجد الانتصار.

ومن خلال تعريف العلة والسبب،وبيان حقيقة العلاقة بين العلة ومعلولها، والسبب ومسببه، قرر ابن حزم اختلاف العلة عن السبب، وهاجم مصطلح العلة في الأحكام الشرعية، وأنكر «التعليل الموجب معلوله ضرورة» في الأحكام الشرعية.

غير أنه لا يسحب هذا الحكم على السبب، فيعترف بوجود ظاهرة السببية في الأحكام الشرعية، بمعنى أن ثمة أحكاماً شرعية شرعها الخالق لأسباب اقتضتها.

لكنه يرفض تسمية هذه الأسباب عللاً، لأن العلة توجب معلولها ضرورة، بمعنى استحالة تخلف المعلول عن العلة، وهذا لاينطبق على الأحكام الشرعية، إذ إن الله لايجب عليه شيء، فقد يوجد السبب الذي يقتضي حكما شرعياً ولا يشرع الله الحكم.

فابن حزم لم يقبل تفريق جمهور الأصوليين بين العلة العقلية التي توجب معلولها بحيث لا يتخلف عنها، والعلة الشرعية التي نصبها الله أمارة على الحكم

يسترشد بها المجتهد إلى مظان الحكم ليوسع ساحته، ويستكثر من استثمار طاقاته، تحقيقاً لمصالح العباد، وتعريفاً لهم بمواطن الشكر ومنارات الاهتداء.

وكان يرى القول بالتعليل في الأحكام يؤول إلى مالايحل اعتقاده، من أن الشرائع شرعها الله لعلل أوجبت عليه أن يشرعها، ومن عباراته في ذلك قوله:

«إن الله عز وجل لا يُشترط عليه. ولا علة موجبة لشيء من أفعاله، وإنه لو أهمل الخلق لكان حسناً، ولو واتراً -تاركاً- لإنذار لكان حسناً، ولو اضطرهم إلى معرفته لكان حسناً، ولو خلقهم كلهم كفاراً لكان حسناً»(٢٢).

ويظهر من كلام ابن حزم أنه كان يسحب الخلاف العقدي -في مسألة «وجوب فعل الصلاح على الله» التي اشتهر بها المعتزلة وكانت «شعبة من التحسين والتقبيح»(٢٣)- على البحث الأصولي.

وهو أشعري العقيدة، وأهل السنة يقفون في مسألة التحسين والتقبيح ومسألة فعل الأصلح على النقيض من موقف المعتزلة. فيقولون كالمعتزلة بأن الله راعى مصالح العباد في أحكامه، ولكنها عند أهل السنة رعاية على سبيل التفضل والإحسان، وعند المعتزلة على سبيل الوجوب.

فابن حزم تأثر بالخلاف العقدي والعلة العقلية، وبقي ذلك التأثر مسيطراً عليه، حتى في بحثه في تعليل الأحكام الشرعية، وهو مالم يقع الجمهور فيه، فكانت نتيجة ذلك، أن الجمهور أثبتوا التعليل في الأحكام الشرعية، وأنكره ابن حزم.

وفيما يتعلق بالغرض أثبت ابن حزم الأغراض للشارع في بعض أفعاله وبعض أحكامه الشرعية فقال: وأما الغرض من أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ماظهر منها فقط، والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها»(٢٤).

فقرر أن الغرض في بعضها هو مجرد ظهورها وتكوينها، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها.

وقرر أيضاً أن الأغراض لاتثبت إلا بالنص، فقال: «ولولا أنه تعالى نص على

أنه أرادوا منا الاعتبار، وأراد إدخال الجنة ما شاء ماقلنا به»(٢٥).

فالأغراض، أي المقاصد، مثل الأسباب لاتثبت عنده بالاستنباط، وإنما تثبت بالنص لاغير، فهو توافق مع الجمهور في إثبات المقاصد في أفعال الله وأحكامه، لكنه ابتعد عنهم اذ جعل طريق العلم بها النص لا غير.

وثمة قيد آخر أبعد عن الجمهور في مسألة الأغراض، أي المقاصد، وهو أنه قصر الأغراض على الأغراض الأخروية(٢٦)، فإن الاعتبار ودخول الجنة والنار أغراض أخروية، وليست دنيوية.

١- قيود السببية عند ابن حزم:

السبب، لا يثبت عند ابن حزم إلا بنص.

يصرح ابن حزم بوجود ظاهرة السببية في الأحكام الشرعية، ولكنه لا يثبت من الأسباب إلا ما أثبته النص، فلا تثبت عنده بالاجتهاد والاستنباط، فقال:«ولسنا ننكر أن يكون الله -تعالى- جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ماشرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته، حيث جاء به النص ....ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول:ليس من شيء لسبب إلا ما نُص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله -تعالى- الذي يفعل مايشاء،ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص»(٢٧).

وقال: «إذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: لِمَ كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا مانص الله -تعالى- عليه أنه فعل كذا لأجل كذا.

وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول: لِمَ هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن غيره؟ ولا أن يقول:لم جعل هذا الشيء سببا دون أن يكون غيره سبباً أيضاً»(٢٨).

وقال: «فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله -تعالى- وعن جميع أحكامه البتة؛ لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن الله -تعالى-، وعن أحكامه حاشا مانص تعالى عليه أو رسوله -صلى الله عليه وسلم»(٢٩).

فعند ابن حزم لايثبت السبب–وهو مايسميه الأصوليون علة– إلا بالنص من القرآن الكريم أو السنة المطهرة.

٢- عدم تعدي السبب إلى غير موطنه:

ويقصد ابن حزم أن العلة وهي ماسماها «السبب» قاصرة على موطنها، لاتتعداه، فلا يجوز القياس عليها.

وهذا القيد وإن كان مُمعن النظر يفهمه من النصوص السابقة، إلا أن ابن حزم ساق عدة نصوص في مواطن مختلفة من كتابه «إحكام الأحكام» تدل صراحة على هذا القيد، فمن ذلك:

قوله: «إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده، لا في غيره»(٣٠).

وقوله: «لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام لأسباب منصوصة، ولكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غير مانصت فيه»(٣١).

وقوله: «ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها، ونقول بها، لكنا نقول: إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله –تعالى– أسباباً، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له»(٣٢).

وعلى هذا الأساس نفى ابن حزم القياس، وقد أبطل الجمهور مذهبه في ذلك.

فالسبب عند ابن حزم قاصر لايتعدى موطنه، ولذلك قطع الطريق على كل محاولة لإجراء المقايسات وتعدية العلل، لاستنباط الأحكام، وتوسيع دائرة النص، وتعديد أفراد الحالات التي يشملها.

٣- لا حكمة ولا غرض وراء ربط بعض الأحكام الشرعية ببعض الأسباب.

فهو ربط مجرد عن قصد جلب المصلحة ودفع المفسدة، ولذلك، لا يحل لنا أن نسأل عن شيء من أحكام الله وأفعاله: لم كان هذا؟، وكذلك، لا يحل لنا أن نسأل عن حكم ربط بسبب: لِمَ هذا السبب لهذا الحكم، ولمْ يكن غيره؟(٣٣).

والحقيقة أن اختلاف ابن حزم مع الجمهور ناتج عن عدم مراعاته لمصطلحهم، فهو يتكلم عن تعليل أفعال الله -تعالى- وعن العلة العقلية، والجمهور يتكلمون عن التعليل في الأحكام الشرعية، وليس عن تعليل أفعال الله -تعالى-، والفرق بين المسألتين كبير.

ونخلص ألى أن ابن حزم يتوافق مع الجمهور في وجود التعليل في الأحكام الشرعية، ولكنه يسمى العلة سبباً. ويتوافق الجمهور مع ابن حزم في إنكار العلة العقلية، أي العلة التي توجب معلولها ضرورة.

ولا اعتراض عليه مادامت المسألة مسألة اصطلاح، إذ لامشاحة في الاصطلاح، ولا أثر للأسماء ما اتفقت المسميات.

غير أن ابن حزم خالف الجمهور وابتعد عنهم كثيراً بقيوده السالفة على السبب، فذهب إلى أن الأسباب لا تثبت إلا بالنص والجمهور يثبتونها بمسالك متعددة تعرف «مسالك العلة».

كذلك، منع تعدية الأسباب، والجمهور يقولون بتعدية العلة مالم يدل دليل على قصورها على موطنها.

وكذلك، **نفى الحِكَم** والأغراض، أي المقاصد في ربط بعض الأحكام الشرعية ببعض الأسباب.

أدلة ابن حزم على إنكاره التعليل:

إن أقوى ما استدل به ابن حزم **قول الله تعالى :« لا يسأل عما يفعل وهم** يسألون»(٣٤).

فقال مستشهداً بها: «فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه وأن أفعاله لا يجري «لِمَ»؟ وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله «لم كان هذا»؟ فقد يطلب الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما نص الله -تعالى- عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا.

وهذا أيضاً لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول: لِمَ كان هذا السبب **لهذا**

الحكم، ولِمْ يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لِمَ جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً، لأن من جعل هذا السؤال فقد عصى الله- عز وجل- وألحد في الدين، وخالف قوله تعالى: «لا يسأل عما يفعل»(٣٥).

من مناقشات العلماء لاستدلال ابن حزم:

١- رد أبو زهرة على ابن حزم فقال: إن تعليل النصوص الذي يتجه إليه الفقهاء هو تعرف مرامي النصوص ومقاصدها، وتعميم ماتشتمل عليه من معان، فهو تعرف لما يريد الله من نصوص، وليس وضعا لإرادته موضع تساؤل، إذ إن الفرق بين الأمرين أن من يبحث عن معاني النصوص يتعرف مراد الله -تعالى- من أحكام، ويفسر النصوص، يقول: ما الذي يريده رب العالمين من أحكام؟ وأما من يضع الإرادة موضع تساؤل فهو يقول: لماذا أردت ذلك يارب العالمين؟ والفرق بين الأمرين عظيم».

لكن ابن حزم يحرم البحث عن علل الأحكام الشرعية في النصوص الشرعية، ويصف بالفسق كل من يبحث عن العلل في النصوص(٣٦).

٢- وفي مناقشة طويلة لاستدلال ابن حزم قال الريسوني:« معنى الآية: لا يسأل سؤال محاسبة أو اعتراض، ولا شك أن توجيه مثل هذا السؤال لله -تعالى- كفر، وفارق بين سؤال المحاسبة والاعتراض وسؤال التعلم والتفهم»(٣٧).

والله -تعالى- لا يسأل لأنه هو المكلف والمعبود، ومنزه عن العبث والخطأ والضلال، بينما العباد يسألون لأنهم في مقام العبودية، ويجوز عليهم الخطأ والعبث والضلال(٣٨).

وسؤال التعلم والتفهم والاستفهام للاطمئنان ليس مذموماً شرعاً، فقد سأل ابراهيم ربه «رب أرني كيف تحيي الموتي»(٣٩). وسألت مريم ربها: «قالت ربِّ أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر»(٤٠). وسأل زكريا ربه: «قال رب أنى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامراتي عاقر»(٤١).

وسأل الملائكة ربهم: «وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك»(٤٢).

فاستدلال ابن حزم بالآية غير مسلم به، فإن الآية ليس فيها في الحقيقة نهي عن البحث في النصوص الشرعية واستنباط العلل الشرعية وتعميم الحكم بإثباته حيث وجدت علته، وإنما فيها النهي عن سؤال المحاسبة والاعتراض، وهو كفر كما سلف.

والحقيقة أن ابن حزم لم يوفق إلى الصواب إذ نفى التعليل في الأحكام الشرعية.

المطلب الثاني

أدلة اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي

هذا المطلب يتضمن الإجابة على السؤال:ما أدلة اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي؟.

من الأدلة على أن التشريع الإسلامي يعتد بالمصلحة، أي يستهدف مصالح الخلق تفصيلاً، فردية وجماعية ما يأتي:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

١- قال تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»(٤٣).

حقيقة الرحمة هنا ليست في شخص الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولكنها في مضمون الرسالة، إذْ لو كانت الرحمة في ذات الرسول لانقطعت بموته، ولما كانت للعالمين.

وكلمة «العالمين» اسم جنس محلى بالْ، فهو من ألفاظ العموم، فيعم معناه الإنسانية بأجيالها جميعها وفي أقطار المعمورة كافة.

فعموم الرحمة عموم زماني ومكاني في آن واحد.

ومضمون الرسالة نصوص فكرية عقدية وتشريعية، تمثل الهداية الإلهية للبشرية كافة، وهذه النصوص تمثل معايير تفصيلية للصواب والخطأ، والهدى والضلال، والمصلحة والمفسدة، والنفع والضرر، سواء في ميدان التصور والاعتقاد، والسلوك

الفردي، والسلوك الاجتماعي، بما يشمل من علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية.

فمضمون الرسالة الإسلامية مضمون فكري تقويمي للحياة الإنسانية، على المستوى الفردي والجماعي والدولي، يبين مواطن المصلحة ويأمر بجلبها ،ويبين مواطن المفسدة ويأمر بدفعها، فما في النصوص من أوامر إنما هي أوامر بمصالح راجحة، ومافيها من نواه إنما هي نواهٍ عن مفاسد راجحة.

فجوانب الرحمة في التشريع الإسلامي تتجلى حقيقة في الأوامر والنواهي، المؤسسة على جلب المصالح للإنسانية ودفع المفاسد عنها.

٢- وقال تعالى: «ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم»(٤٤).

وقال تعالى: «ولا تعثوا في الأرض مفسدين»(٤٥).

الآية الأولى: تنهى عن الفساد، وتقرر أن الأرض أُصلحت غاية الإصلاح.

والأرض أصلحت تكويناً، ومُهدت، وقُدرت فيها قوانين تحقق غاية الأصلحية للحياة الإنسانية، ولا يمكن أن يأتيها الفساد إلا إذا تدخلت يد الإنسان إفساداً.

والواقع أن يد الإنسان تدخلت فأفسدت قال تعالى: «ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس»(٤٦). وبسبب تدخلها الإفسادي اختل التوازن الذي قدره الحكيم سبحانه.

وكما أُصلحت الأرض تكويناً أُصلحت تشريعاً أيضاً، وقد جاءت رسالة الإسلام بما فيها من عموم وشمول على قَدَر زماني، عَلم الله أن يد الإنسان فيه سيكثر تدخلها في الأرض وسيكثر إفسادها، وعقل الإنسان سيستبد بالتشريع وسيكثر إفساده، وأن البشرية ستتوهم استغناءها عن الله، وسوف تطغى فتضل وتشقى. وطبيعة الإنسان أنه إذا توهم أنه استغنى طغى، قال تعالى: «إن الإنسان ليطغى أن رءاه استغنى»(٤٧).

فالرسالة الإسلامية أُنزلت على أساسٍ من إصلاح الإنسان في نفسه وفي علاقته مع خالقه، ومع الكون، ومع أخيه الإنسان، فهي رسالة هداية إلى الأصلح

في كل شيء: في التصور والاعتقاد، في السياسة والاقتصاد، في الاجتماع والأخلاق، في العدل الفردي والدولي ... قال تعالى: «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم»(٤٨).

٣- وقال تعالى: « والله لا يحب المفسدين»(٤٩).

وقال تعالى: «إن الله لايحب المفسدين»(٥٠).

وعدم حب المفسدين يلزم منه كره الله للإفساد.

وذكر المفسدين بالوصف بدل الاسم يدل على عليّة الوصف، فعلّة كره الله لهم إفسادهم. وهذا يلزم منه أيضاً أن تشريع الله للعباد يقصد منه تحقيق الصلاح لهم ودفع الفساد عنهم.

٤- وقال تعالى: «إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون»(٥١). هذه الآية جمعت أسباب الصلاح فامرت بها وأسباب الفساد ونهت عنها، ولذلك ذكر ابن مسعود أنها أجمع آية في القرآن للخير والشر، ولو لم يكن فيه غير هذه الآية لكفت في كونه تبياناً لكل شيء وهدى.

والأمر بأسباب المصالح والنهي عن أسباب المفاسد يدل على أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة بمصالح العباد.

٥- وقال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»(٥٢).

وصف الله سبحانه الدين بأنه يحيي، والدين وهو الإسلام يشمل أحكام العقيدة وأحكام الشريعة بما فيها من عبادات ومعاملات. فترك شيء منها انحراف عما يحيي إلى ما يميت.

والتعبير بالحياة في هذا السياق أبلغ من التعبير بالإصلاح، لأن المقصود هنا ليس الحياة المجردة، ولكن الحياة بنعيم وسعادة وعزة وكرامة، وذلك أنه لاقيمة لحياة تجردت عن النعيم المادي والسعادة النفسية والعزة والكرامة.

وهذا يلزم منه أن أحكام الشريعة موضوعة لتحقيق هذه المعاني جميعها، ودرء مايناقضها وإلا لما صح وصف الدين بأنه يحيي.

ثانياً: الأدلة من السنة:

١- قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا ضرر ولا ضرار»(٥٣).

نفى المشرع على لسان نبيه -صلى الله عليه وسلم- الضرر والضرار، وهو نفي في صيغة خبر فيفيد النهي.

والضرر: هو إلحاق الضرر بالغير بقصد جلب النفع الشخصي.

والضرار: إلحاق الضرر بالغير دون قصد جلب نفع(٥٤).

ونفي الضرر يفيد إثبات النفع وطلبه، فالمصالح مطلوب فعلها في التشريع الإسلامي، والمفاسد مطلوب تركها.

٢- وقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»(٥٥).

٣- وقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إن الدين يسر»(٥٦).

فهذه النصوص من السنة النبوية المشرفة تدل على أن المصلحة معتبرة في التشريع الإسلامي، وأن تحصيلها للخلق قصد للمشرع سبحانه.

ثالثاً: الإجماع:

قال الآمدي: «الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما إنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول، أما الإجماع فإن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب، كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا»(٥٧). يقصد الأشاعرة.

وقال الطوفي: «فقد أجمع إلا من لايعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل

الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد»(٥٨).

فثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن المصالح معتبرة في الأحكام في التشريع الإسلامي.

رابعاً: المعقول:(٥٩)

١- المستقرئ لأحكام الشريعة الإسلامية يجد منها ما جاء بصيغة طلب الفعل ومنها ما جاء بصيغة طلب الترك، وطلب الفعل منه جازم وهو الوجوب، ومنه غير جازم وهو الندب، وطلب الترك منه الجازم وهو المحرم، ومنه غير الجازم وهو المكروه.

وفلسفة هذا التنوع التفاوتي أن أفعال الناس متنوعة تنوعاً تفاوتياً فيما ينجم عنها من مصالح ومفاسد، فكل ماعظمت المفسدة فيه نهى الشارع عنه نهياً جازماً فحرمه، وكل مارجحت مفسدته ولم تتعاظم نهى الشارع عنه نهياً غير جازم فكرهه.

وما عظمت المصلحة فيه أمر به أمراً جازماً فأوجبه، وما رجحت مصلحته ولم تتعاظم أمر به أمراً غير جازم فندب إليه .

وعلى هذا الأساس كان من المنهيات كبائر وصغائر ومكروهات، وكانت الكبائر متفاوتة، والصغائر متفاوته، والمكروهات متفاوتة.

وكان من المأمورات واجبات ومندوبات، والواجبات متفاوتة، والمندوبات كذلك.

والأمر في ذاته لايختلف في الحد والحقيقة، فالأمر بالواجب يسمى أمراً، والأمر بالمندوب يسمى أمراً.

والنهي في ذاتة لايختلف في الحد والحقيقة فالنهي الذي للتحريم يسمى نهياً، والنهي الذي للكراهة يسمى نهياً.

قال العز بن عبد السلام: «الطلب لايتفاوت من حيث ذاتة، فطلب الشارع لأعلى الطاعات كطلبة لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها إذْ لاتفاوت بين طلب وطلب(٦٠).

فسبب التفاوت إذا هو تفاوت المصالح الناجمة عن الأفعال المأمور بها، وتفاوت المفاسد الناجمة عن الأفعال المنهي عنها.

وهذا يلزم منه أن أحكام الشريعة معللة بمصالح العباد.

٢- الحكم التكليفي مناطه العقل، فالعاقل هو الذي يسأل عن فعله، وتوضع المسؤولية عن الجاهل والصغير والناسي والمكره، وغيرهم ممن لم تتوافر فيهم شروط التكليف .

لكن المسؤولية لا توضع عمن تصرف تصرفاً من شأنه تفويت مصلحة مشروعة، ومن تصرف كذلك فإن تصرفه يصبح سبباً لحكم تستدرك به تلك المصلحة، ولو لم تكمل في الفاعل شروط التكليف، فينقطع النظر عن كون الفاعل جاهلاً أو صغيراً أو ناسياً أو غير راشد أو مخطئا.

ومثال ذلك الدية في القتل الخطأ، ومهر المثل في النكاح الفاسد وفي الوطء بشبهة، والغرامة في المتلفات.

وفلسفة عدم اعتبار شروط التكليف هنا حفظ مصالح العباد، إذ لو اعتبرت شروط التكليف لضيعت مصالح العباد دون تعويض، وهذا فيه من الفساد مافيه.

وهذا يدل على أن مدار أحكام الشريعة استجلاب المصالح للعباد ودَفْع المفاسد عنهم.

٣- قسم المشرع العرف إلى قسمين: عرف فاسد وعرف صالح، فأقر العرف الصالح مراعاة للمصالح الحقيقية التي تعارف الناس عليها، وأبطل العرف الفاسد لما فيه من المفاسد التي تعارفوا عليها.

فمن أمثلة ما تعارف عليه أهل الجاهلية وأقره الإسلام: الدية والقسامة، واشتراط الكفاءة في الزواج، والمضاربة، وكسوة الكعبة، فإن المصالح في تلك الأعراف أعظم من المفاسد.

ومن أمثلة ماتعارفوا عليه وأبطله الإسلام، الطواف بالبيت عراة، وما يعد من صور الزواج زنا، والربا، وشرب الخمر..، فإن المفاسد فيها أعظم من المصالح.

فدل ذلك على أن أحكام الشريعة أنزلت معللة بجلب المصالح للعباد ودفع المفاسد عنهم، فإن غلبة المصلحة أو المفسدة هي أساس تقسيم العرف إلى باطل وصالح وهي أساس إقرار الصالح وإبطال الفاسد.

المطلب الثالث

صلة المصلحة بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي

يتضمن هذا المطلب الإجابة على السؤال: ماصلة المصلحة بمعايير التكليف في التشريع الإسلامي.

أولاً: صلة المصلحة والمفسدة في الأفعال المأمور بها والأفعال المنهي عنها:

وثق التشريع الإسلامي العلاقة بين المصلحة والفعل المأمور به، ووثق الصلة بين المفسدة والفعل المنهي عنه، فحيث غلبت المصلحة فيه فهو مأمور به، وحيث غلبت المفسدة فيه نهي عنه. والأمر والنهي فرعا صيغة الطلب في اللغة وفي التشريع.

فصيغة الطلب أمارة على التكليف، بالفعل أو بالترك:

فإن كانت جازمة في طلب الفعل أفادت الإلزام واستلزمت الثواب على الامتثال، والعقاب على عدم الامتثال، وهي صيغة «الوجوب»،وتكون علامة على عظم المصلحة المتعلقة بالفعل المطلوب طلب وجوب.

وإن كانت غير جازمة أفادت عدم الإلزام، واستلزمت الثواب على **الامتثال،** وعدم العقاب على الترك مع استحقاق اللوم، وهي صيغة «الندب»، وهي علامة على رجحان المصلحة على المفسدة في الفعل المطلوب طلب ندب.

وإن كانت جازمة في طلب الاجتناب أفادت الإلزام، واستلزمت الثواب على اجتناب المنهي عنه، والعقاب على فعله، وهي صيغة «التحريم». وهي علامة على عظم المفسدة المتعلقة بالفعل المنهى عنه نهي تحريم.

وإن كانت غير جازمة في طلب الاجتناب، أفادت عدم الإلزام بالترك، واستلزمت الثواب على الامتثال بالترك، وعدم العقاب على الترك مع استحقاق اللوم، وهي

صيغة «الكراهة» ،وهي علامة على رجحان المفسدة على المصلحة في الفعل المنهي عنه نهي كراهة.

على أن الجزم في صيغة الأمر والنهي قد يفهم من الصيغة نفسها أو من سياق النص أو من قرينة أخرى. ،وكذلك، عدم الجزم فقد يدرك من الصيغة أو من السياق، أو من قرينة خارجية.

وما لم تدل الصيغة التشريعية على الطلب، أي طلب الفعل أو طلب الترك تكون صيغة تخيير، وهي صيغة «الإباحة».

فنحن أمام أربع رتب طلبية: الواجب، والمندوب إليه، والمحرم، والمكروه. وهذه الرتب تدل في الحقيقة على مدى أثر الطاعة، أي مدى المصلحة التي تجلبها تلك الطاعة، ومدى المفسدة التي تدفعها، كما تدل على مدى أثر المعصية، أي مدى المفسدة التي تسببها، ومدى المصلحة التي تهدر بسببها أيضاً.

فتصنيف طلب الأمر والنهي في التشريع الإسلامي تصنيف هادف وليس عبثياً ولا لغواً في باب علم التشريع وفلسفته.

فالمصلحة هي أساس تصنيف الأفعال إلى مأمور به ومنهي عنه.

وأشير هنا إلى أنني اخترت التصنيف إلى مأمور به ومنهي عنه، وليس طاعة ومعصية، وذلك لأن كل معصية منهي عنها وليس كل منهي عنه معصية، فالمكروه منهي عنه لكنه ليس معصية، فالمعصية صادقة على فعل المحرم ولا يدخل فيها فعل المكروه، وتكون الطاعة صادقة على فعل الواجب والمندوب وترك المحرم والمكروه.

ثانياً: صلة المصلحة والمفسدة بتصنيف أفعال الطاعات وأفعال المعاصي.

والسلوك الإنساني يكون له أثر واقعي، وآثار الأفعال تتفاوت بين الحُسْن والقبح، والضرر والنفع، وتتفاوت السلوكات النافعة في مقدار ماينتج عنها من نفع. وكذلك ، تتفاوت السلوكات الضارة في مقدار ماينجم عنها من ضرر.

وقد تقرر في علم أصول الفقه أنه كلما كانت المفسدة الناجمة عن الفعل أعظم من المصلحة، كان منهياً عنه، وبقدر تعاظم المفسدة فيه يشتد النهي عنه ويتأكد.

وكلما كانت المصلحة الناجمة عن الفعل أعظم من مفسدته كان مطلوباً، وبقدر تعاظم المصلحة فيه تتعاظم شدة طلبه وتتأكد(٦١).

وفي هذا المعنى قال العز بن عبد السلام:« المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة»(٦٢).

وقال ايضاً: «انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل، لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر، لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل»(٦٣).

وقال الشاطبي: فما عظم الشرع في المأمورات فهو من أصل الدين وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته. وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر وما كان دون ذلك فهو من الصغائر وذلك على مقدار المصلحة والمفسدة»(٦٤).

وقال أيضاً: «إنه إذا كانت الطاعة أو المخالفة تُنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تُنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر»(٦٥).

بهذا يتقرر في التشريع الإسلامي «أن الكبائر والصغائر على حسب المصالح والمفاسد»(٦٦)، أي أن المصلحة والمفسدة العائدة على الإنسان فرداً أو جماعة هما أساس الحكمة لمشروعية السلوك أو عدم مشروعيته، والأساس في الوقت نفسه لحكمة تصنيف السلوك المشروع إلى فاضل وأفضل أو حسن وأحسن، وتصنيف السلوك غير المشروع إلى رذيل وأرذل، أو قبيح وأقبح.

وهذا المعيار ينبغي أن يستخدمه من خُوِّل استنباط الأحكام في الدولة الإسلامية لاسيما في العقوبات التعزيزية وفي أحكام القضايا المستجدة.

ثالثاً: صلة المصلحة يمنع التعسف في استعمال الحق.

والتعسف: هو «أن يمارس الشخص فعلاً مشروعاً في الأصل بمقتضي حق

شرعي يثبت له، بعوض أو بغير عوض، بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يلحق بغيره الأضرار، أو يخالف حكمة المشروعية»(٦٧).

فالتعسف محله حق مشروع في الأصل، لكن استعمال هذا الحق يلحق ضرراً بالغير أو يخالف الحكمة التي شرع من أجلها استعمال ذلك الحق، فيصبح هذا الاستعمال بما فيه من مفسدة ممنوعاً شرعاً.

فلا يكفي في الفعل ليكتسب صاحبه الحق في تنفيذه أن يكون مشروعاً، بل لابد أن يكون غير مضر في نتيجته وأثره الواقعيين، فإن أدى إلى ضرر عام، أو خاص يغلب على مافيه من نفع منع، إذْ الشارع –سبحانه– لا يأذن في ضرر ولا فساد.

من أمثله ذلك:

١– من بنى حائطاً مرتفعاً فسدّ على جاره منافذ الضوء والهواء بحيث يتعطل انتفاع جاره بملكه يعد متعسفاً في استعمال حقه، لما ينطوي عليه استعماله حقه من مفسدة تلحق بالغير فيمنع من ذلك، ولو لم يرافقه قصد الإضرار.

٢– استعمال حق الولاية على النفس ولو للأب يجب أن يكون على وجه يحقق المصلحة التي شرع من أجلها، وهي مصلحة المولى عليه، فإذا استعمل على وجه يتجافى وتلك المصلحة أصبح تعسفاً، فيجب منعه.

وقد ينطوي التعسف في استعمال الحق على إخلال في التوازن بين المصالح، وذلك لما يحدث من التفاوت الشاسع بين المصلحة التي يستهدفها المستعمل لحقه والمفسدة التي تترتب واقعياً على استعمال حقه، وذلك بأن تكون المفسدة أرجح من المصلحة فيصبح استعمال الحق غير مشروع.

ولا فرق هنا بين أن يكون التفاوت بين مصلحتين فرديتين، أو مصلحة فردية وأخرى عامة(٦٨).

ومثال التعارض بين مصلحتين فرديتين : لو كان لشريك في دار عشرها، ولا يصلح للسكنى، والباقي لآخر، ويصلح للسكنى، وطلب صاحب النصيب الأكبر القسمة أجيب في الأصح وإن كان فيه ضرر شريكه.(٦٩).

ومثال التعارض بين مصلحة خاصة ومصلحة عامة: التسعير الجبري، فإن أقوى أساس شرعي له هو المصلحة العامة، وهي هنا دفع الضرر والظلم عن الناس أو الدولة، وذلك إذا كان للتجار يد في غلاء الأسعار، بأن احتكروا السلع لتزداد الحاجة إليها ويرتفع سعرها، لكن إذا لم يكن ذلك يبقى التسعير على أصله وهو عدم المشروعية.

فيكون التسعير محرماً إذا أوقع ظلماً على التجار، ويكون واجباً إذا تعين وسيلة لدفع الضرر عن العامة(٧٠).

فالمصلحة تمثل أساساً للحكم على استعمال صاحب الحق حقه، من حيث اتصافه بالتعسف وعدمه، وذلك من خلال مايلحق بمصالح الغير من ضرر فاحش من جراء ذلك الاستعمال، أو من خلال مجافاة ذلك الاستعمال في نتائجه الواقعية للمصلحة الشرعية التي شرع من أجلها.

رابعاً: صلة المصلحة والمفسدة بالنظر في مآلات الأفعال.

مآل الفعل هو: النتيجة الواقعية التي يثمرها وقوعه، من تحصيل نفع راجح أو دفع ضرر غالب.

وما من فعل إلا وله أثر في واقع الحياة، وعلى حسب أثره يكون حكمه.

ولا فرق بين الفعل المشروع وغير المشروع، فإن الفعل غير المشروع في أصله إذا أدى في مآله التطبيقي في بعض الظروف إلى مصلحة معتبرة شرعاً تفوق المفسدة الناجمة عنه، يصبح في ذلك الظرف الاستثنائي مشروعاً، ندباً أو وجوباً على حسب أثره الواقعي.

وكذلك، الفعل المشروع في أصله إذا أدى في مآل تطبيقه في بعض الظروف إلى مفسدة معتبرة شرعاً تفوق المصلحة الناجمة عنه يصبح في ذلك الظرف الاستثنائي غير مشروع، كراهة أو تحريماً، على حسب قوة أثره الواقعي .

ولو أطلقنا القول بمشروعية الفعل أو عدم مشروعيته، دون نظر إلى مآله، لخالفنا قصد المشرع من التشريع وهو تحقيق مصالح الخلق.

فلسفة اعتبار المشرع مآلات الأفعال:

التكليف شرع سبباً لمسبب، أو وسيلة إلى مقصد والمسبب أو المقصد هو مصلحة المكلف بشطريها الدنيوي والأخروي . فإذا أدى الفعل بحكمه الابتدائي إلى خلاف المصلحة المقصودة ناقض حكمه، فلكيلا تحصل المناقضة يغير حكمه.

فاعتبار مآلات الأفعال ينهض ضماناً شرعياً من أجل أن يحقق التكليف مقصد المكلف.

وكذلك، غاية التكليف مصلحة المكلَّف، من جلب النفع له أو دفع الضرر عنه، ومآل الفعل رجحان أو رجحان مفسدة، ولازم ذلك أن يرد مآل الفعل قيداً على إطلاق الحكم الأصلي له إذا خالف مآله الواقعي المقصد من حكمه الأصلي.

من مواطن اعتبار مآلات الأفعال:

أولاً: الاستحسان:

الاستحسان هو: ترك لمقتضى الدليل العام الذي يؤدي إلى الغلو في الحكم والمبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع، لمعنى يوثر في الحكم يختص به ذلك الموضع»(٧١).

صلة الاستحسان بالمصلحة:

والاستحسان في حقيقتة رعاية من المشرع سبحانه لمآلات الأفعال، وذلك بإخراج المسائل التي ينجم عن اطراد القياس – أي الأصل العام –فيها حرج، أي مفسدة راجحة، أو ضياع مصلحة راجحة.

فجلب المصلحة ودفع المفسدة هو في الحقيقة الباعث على الاستحسان، وسيأتي التمثيل لذلك.

ثانياً: سد الذرائع:

موضوع سد الذرائع منع المباح، أو الاستثناء من الحل العام، أو من الحرية العامة(٧٢)، فتستثنى المسألة الجزئية من عموم الحل، التفاتاً إلى مآل اطراد الحل

العام فيها   إذا نجم عنه ضياع مصلحة غالبة، أو حصول مفسدة غالبة، أو مشقة غير معتادة تلحق بالمكلف.

.صلة المصلحة بسد الذرائع:

إن سد الذرائع هو الاستثناء من الفعل المشروع التفاتاً إلى مآله الممنوع.

والمنع إنما هو علامة على رجحان المفسدة على المصلحة، فعاد بذلك المشروع ممنوعاً ودليل ذلك المنع من سب آلهة المشركين، إذا غلب على الظن أنه سيكون ذريعة إليهم ليسبوا الله -تعالى- قال تعالى: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم»(٧٣) قال ابن القيم:« وهذا كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سبباً في فعل مالايجوز»(٧٤).

ثالثاً: صلة المصلحة بفتح الذرائع:

يقصد بذلك فتح الذرائع التي لا يحصل استجلاب المصالح الراجحة واجتناب المفاسد الراجحة إلا بها، قال القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسائل، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، وسيلة الواجب واجبة، كالمشي للحج والجمعة»(٧٥).

وقد قرر الفقهاء في ذلك قاعدة: «مالايتم المأمور إلا به يكون مأموراً به»(٧٦).

وقال أبو يعلى: «إذا أمر الله -تعالى- عبده بفعل من الأفعال وأوجبه عليه، وكان المأمور لايتوصل إلى فعله إلا بفعل غيره وجب عليه كل فعل لا يتوصل إلى فعل ذلك الواجب إلا به»(٧٧). فصلة المصلحة بفتح الذرائع واضحة.

رابعاً: صلة المصلحة بإبطال الحيل:

التحيل هو: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل الفعل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»(٧٨).

فخرم قواعد الشريعة جناية على المصالح الحقيقية التي تضمنتها تلك القواعد، بمصالح وهمية توافق الهوى وتساير التشهي.

ومن الأمثلة: من يهب ماله في نهاية الحول فراراً من الزكاة، فإنه لما قصد الفرار من الزكاة التي لا يستطيع منعها مادام مالكاً النصاب بشروطه وانتفاء موانعه، كان ذلك حيلة منه جائزة في الظاهر، ولكنها انطوت على إبطال حكم شرعي، وإهدار للمصلحة الحقيقية الراجحة التي شرع ذلك الحكم من أجلها، فهي حيلة باطلة بالنظر إلى مآلها.

وفي إبطال الحيل ذكر الشاطبي أن الحيل خرم لقواعد الشريعة، وقال ابن القيم: «وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة»(٧٩).

من الأمثلة على مراعاة مآلات الأفعال في الأحكام.

١- ذهب الحنابلة إلى أن المسلم المقيم في دار الحرب بعهد أمان منهي عن التزوج بالكتابية، وذلك التفات منهم إلى مآل الفعل «لأنه لا يأمن أن تأتي امرأته بولد، فيستولي عليه الكفار، وربما نشأ بينهم فيصير على دينهم»(٨٠) فأصبح الفعل ممنوعاً، نظراً إلى مآله، لكن أبا يعلى ذهب إلى أنه مكروه.

وعلى القولين مآل الفعل هو المعنى المؤثر في حكمه.

٢- القياس -أي الأصل العام- أن دفع المال إلى الكفار محرم، لكن الشافعية أفتوا بجواز ذلك إذا أحاطوا بالمسلمين، أو أسروا منهم، ووهن المسلمون عن مقاومتهم «لأن مفسدة بقائهم في أيديهم واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال»(٨١).

٣- ذهب فريق من العلماء إلى جواز النفل قبل الغنيمة، تحريضاً للجند على القتال واستدلالاً بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- «من قتل قتيلا فله سلَبه»(٨٢).

لكن مالكاً ذهب إلى أن النفل مكروه، خوفاً من أن يسفك المجاهدون دماءَهم في سبيل الغنيمة بدل سبيل الله(٨٣). غير أنه يجوز على وجه الاجتهاد(٨٤) بأن يرى القائد رجحان المصلحة في ذلك.

وقد أول مالك الحديث بأنه تصرف تقديري من قائد المعركة إذا اقتضاه ظرفها، فيعمل به في الظرف الذي يقتضيه، دون مالا يقتضيه، والضابط فيه رجحان المصلحة فيه على المفسدة في تقدير قائد المعركة.

ونخلص إلى أن أساس اعتبار مآلات الأفعال هو ما تنتجه الأفعال في الواقع من مصلحة غالبة أو مفسدة غالبة. قال العز بن عبد السلام: «وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع اليد المتآكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لكون المصالح هي المقصودة من شرعها، كقطع السارق، وقتل الجناة، ورجم الزناة، وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات، كلها مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها (أي الأسباب) بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب»[٨٥].

الخاتمة

أبرز نتائج الدراسة:

١- تحقيق مصالح المكلفين مقصد أصيل في التشريع الإسلامي.

٢- لم يختلف علماء الفقه وأصوله في أن المصلحة معتبرة في التشريع الإسلامي.

٣- وردت الأوامر والنواهي في التشريع الإسلامي على أساس مافي الفعل من مصلحة غالبة أو مفسدة غالبة .

٤- طلب الفعل أمارة على غلبة المصلحة فيه، وطلب تركه أمارة على غلبة المفسدة فيه.

٥- إذا عظمت المصلحة في الفعل كان طلبه في رتبة الندب، وكلما تعاظمت المصلحة فيه تأكد الندب إليه حتى يرتقي إلى رتبة الوجوب، فالمصلحة في الواجب أعظم منها في المندوب.

٦- وإذا غلبت المفسدة في الفعل كان طلبه في رتبة الكراهة، وكلما تعاظمت المفسدة فيه تأكدت كراهته حتى يرتقي إلى رتبة التحريم، فالمفسدة في التحريم أعظم منها في المكروه.

٧- الفعل المشروع قد ينقلب إلى غير مشروع بالنظر إلى مآلة الممنوع، وذلك بأن يؤدي إلى ضرر بالغير أو إلى مخالفة الحكمة التي من أجلها شرع.

الهوامش

١- ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، ج٧، ص٣٨٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣، والفيروزأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ج٧، ص٢٠٨، ٢٠٩، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٢- ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، ج٢، ص٣٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨.

والغزالي، محمد بن محمد، المستصفي في علم الأصول، ج١، ص٢٨٦-٢٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣.

والزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، «الفقة الإسلامي في ثوبه الجديد» ج١، ٩٢، ٩٣، مطبعة جامعة دمشق، ط٧، ١٩٨٣م.

٣- ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج٢، ص٦٢، دار المعرفة، بيروت، د ت.

٤- ابن تيمية، تقي الدين أحمد مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، ج٢٠، ص٤٨، الرباط د ت.

٥- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، ج٢، ص١٢٦، عالم الكتب، د ت ومعه حاشية إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط،وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد علي المالكي.

٦- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج٣، ص١، المطبعة المنيرية، ج٣، ص٢٧، طبعة فرج الله الكردي.

٧- الآمدي، أبو الحسن علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٥٨، مؤسسة النور، ط١، ١٣٨٨هـ.

٨- زيد، مصطفى، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي، ص٢٣، دار الفكر الإسلامي، ط٢.

٩- الرازي، المحصول ج٢، ص٣٢٨، مصدر سابق.

١٠- المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٢.

١١- الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٨٥، مصدر سابق.

١٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢١.

١٣- المصدر السابق، ج١، ص٢٣٧.

١٤- ابن حزم، أبو محمد على، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص٥٤٦-٥٦٤، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

١٤- المرجع السابق، ص٨، ص٥٤٦.

١٥- المصدر السابق، ج٨، ص٥٧٤.

١٦- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٣-٥٦٤.

١٧- ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص٥٦٤-٥٦٥، مصدر سابق.

١٨- الإيجي العضد، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص٨٥، عالم الكتب، بيروت، د ت. والجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ١٥٤، ١٥٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٩- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، بشرح مسلم الثبوت، لابن عبد الشكور، ج٢، ص٢٦٠، مطبوع مع المستصفى للغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.

٢٠- الغزالي، المستصفي، ج٢، ص٢٣٠، مصدر سابق.

٢١- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٥، ص١١١، ١١٢، وزارة الأوقاف، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٢٢- ابن حزم، أبو محمد علي، الأصول والفروع، ج١، ص٤٨. ٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٢٣- الجويني، عبد الملك، الإشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٢٧١، تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، د. ت.

٢٤- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص٥٦٦، مصدر سابق.

٢٥- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٦.

٢٦- الريسوني، أحمد، نظرية المصلحة عند الإمام الشاطبي، ص٢٤٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٢٧- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص٥٦٥، مصدر سابق.

٢٨- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٥.

٢٩- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٦.

٣٠- المصدر السابق، ج٨، ص٥٥٦.

٣١- المصدر السابق، ج٨، ص٥٥٧.

٣٢- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٣.

٣٣- المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٥.

٣٤- سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

٣٥- ابن حزم، المصدر السابق، ج٨، ص٥٦٥-٥٦٦.

٣٦- الريسوني، المرجع السابق، ص٢٤٢.

٣٧- المرجع السابق، ص٢٤٧-٢٤٨.

٣٨- ابن عاشور، الظاهر، التحرير والتنوير، ج١٧، ص٤٦، د ن.

٣٩- سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

٤٠- سورة آل عمران، الآية ٤٧.

٤١- سورة آل عمران، الآية ٤٧.

٤٢- سورة البقرة، الآية٣٠.

٤٣- سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

٤٤- سورة الآعراف، الآية ٨٥.

٤٥- سورة البقرة الآية٦٠، وسورة الأعراف٧٤، وسورة هود ٨٥، وسورة العنكبوت، ٣٩.

٤٦- سورة المؤمنون، الآية٣١.

٤٧- سورة العلق، الآية.

٤٨- سورة الإسراء، الآية.

٤٩- سورة المائدة، الآية ٦٤.

٥٠- سورة القصص، الآية ٧٧.

٥١- سورة النحل، الآية ٩٠.

٥٢- سورة الانفال، الآية، ٢٤.

٥٣- صحيح. رواه مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأقضية، ج٢، ص٧٤٥، حديث رقم ٣١،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ. وأحمد، المسند، ج٥، ص٣٢٦، المكتب الإسلامي، د ت. وابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، السنن، كتاب الأحكام ج٢، ص٧٨٤، حديث رقم ٢٣٤٠، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت، د ت. وصححه الألباني،محمد ناصر الدين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج٣، ص٤٠٨،المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ، وقال النووي: مجموع طرقه يقوي بعضها بعضاً» النووي، محيي الدين، الأربعين النووية، ص٥٠، مطبوع مع شرحه جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الرعود، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٥٤- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن شهاب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص٤٥٥، تحقيق محمد الرعود، دار الفرقان، عمان ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٥٥- صحيح . رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، كتاب الوضوء، ج١، ص٣٢٣ حديث رقم ٢٢، دار المعرفة، بيروت، د ت.

٥٦- صحيح. رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، ة١، ص٩٣، حديث رقم ٣٩، مصدر سابق.

٥٧- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٣١٦، مصدر سابق.

٥٨- زيد، مصطفى، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي، ص٢٣، مرجع سابق.

٥٩- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص٨٠-٨٣، مؤسسة الرسالة، ط٤، ٢, ١٤هـ، ١٩٨٢م.

٦٠- ابن عبد السلام، قواعد الاحكام، ج١، ص١٩، مصدر سابق.

٦١- الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص٦١٧، الشركة المتحدة،، د ت.

٦٢- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج١، ص٢٤، مصدر سابق.

٦٣- المصدر السابق، ج١، ص١٩.

٦٤- الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١٣٩، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٦٥- الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٢٨٨، مصدر السابق.

٦٦- الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، ص ٦٠-٦٩، دار إحياء التراث الإسلامي-العراق، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠.

٦٧- الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الاسلامي، ص٤٦، ٤٧، مؤسسة الرسالة، و ط٣، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، ط٤، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٦٨- المرجع السابق، ص٢٦٤.

٦٩- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ص٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٨٣م.

٧٠- الدريني، فتحي، الفقه الإسلامي المقارن، ص٢٦١، دمشق، ط٢، ١٩٨٦، ١٩٨٧م.

٧١- الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص١٣٩، مصدر سابق.

٧٢- الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص٦٢٨، مرجع سابق.

٧٣- سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

٧٤- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج٣، ص١٣٧، دار الجيل، بيروت، د ت.

٧٥- القرافي، شهاب الدين، شرح الفصول، ص٤٤٩، تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٣٩٣هـ.

٧٦- الفتوحي، محمد بن احمد، شرح الكوكب، المنير، ج١، ص٣٦٠، مركز البحث العلمي، أم القرى، ٢-١٤هـ.

٧٧- أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٢١٩، تحقيق أحمد سير المباركي، مطبعة المدني، مصر، ١٤١٠هـ.

٧٨- الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٢٠١، مصدر سابق.

٧٩- ابن قيم الجوزية، اغاثة اللهفان، ج١، ص٣٦١، دون ناشر ولا تاريخ.

٨٠- ابن قدامة، تقي الدين، المغني شرح مختصر الخرقي، ج١٠، ص٥١٢.

٨١- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص٨٧، مصدر سابق.

٨٢- صحيح. رواه أحمد بن حنبل، المسند، ج٣، ص١٢٣، ١٩٠، مصدر سابق، وأبو داود، سليمان ابن الأشعث، ج٣، ص٧٠، حديث رقم ٢٧١٧، مكتبة الرياض الحديثة.

٨٣- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، ص٣٩٧، دار المعرفة، ط٨.

٨٤- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ج١، ص٤١١، تحقيق ونشر محمد الموريتاني ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٨٥- ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام، ج١، ص١٢.

المصادر والمراجع

١- أحمد، المسند، المكتب الإسلامي، د ت.

٢- الألباني، محمد ناصر الدين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي،بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣- الآمدي، أبو الحسن علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٥٨، مؤسسة النور، ط١، ١٣٨٨هـ.

٤- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، بشرح مسلم الثبوت، لابن عبد الشكور، مطبوع مع المستصفى للغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٢هـ.

٥- الإيجي العضد، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د ت.

٦- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، دار المعرفة، بيروت، د ت.

٧- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٨- ابن تيمية، تقي الدين أحمد مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط د ت.

٩- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٠- الجويني، عبد الملك، الإشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، د ت.

١١- ابن حزم، أبو محمد على، الإحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

١٢- ابن حزم، أبو محمد علي، الأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١٣- الدريني، فتحي، الفقه الإسلامي المقارن، دمشق، ط٢، ١٩٨٦، ١٩٨٧م.

١٤- الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة، د ت.

١٥- الدريني، فتحي، نظرية التعسف في **استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة،** و ط٣، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، ط٤، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٦- ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم اصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨، والغزالي، محمد بن محمد ،المستصفي في علم الاصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣.

١٧- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، **دار المعرفة، ط٨.**

١٨- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن شهاب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق محمد الرعود، دار الفرقان، عمان ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٩- الريسوني، أحمد، نظرية المصلحة عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٢٠- الزرقاء، مصطفى احمد، المدخل الفقهي العام، «الفقة الإسلامي في ثوبه الجديد»، مطبعة جامعة دمشق، ط٧، ١٩٨٣م.

٢١- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف،** الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٢٢- زيد، مصطفى، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي، دار الفكر الإسلامي، ط٢.

٢٣- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الأشباه والنظائر،** دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٨٣م.

٢٤- الشاطبي، الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٥- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوي، د ن.

٢٦- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، كتاب **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي،** تحقيق ونشر محمد الموريتاني ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٢٧- ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، د ت.

٢٨- الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، دار إحياء التراث الإسلامي -العراق، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠.

٢٩- مالك بن أنس، الموطأ، كتاب **الأقضية،** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٠- الفتوحي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح المنير، مركز البحث العلمي، أم القرى، ١٤٠٢هـ.

٣١- الفيروز ابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٣٢- ابن قدامة، تقي الدين، المغني شرح مختصر الخرقي.

٣٣- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح الفصول، تحقيق عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٣٩٣.

٣٤- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، د. ت. ومعه حاشية إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد علي المالكي.

٣٥- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المطبعة المنيرية، وطبعة مرج الله الكردي، ودار الجيل، بيروت، د ت.

٣٦- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، السنن، كتاب الأحكام، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت، د ت.

٣٧- ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣.

٣٨- النووي، محيي الدين، الأربعين النووية، مطبوع مع شرحه جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الرعود، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٣٩- أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد سير المباركي، مطبعة المدني، مصر، ١٤١٠هـ.